

## Spinozas Erkenntnistheorie: Eine naturalisierte Epistemologie?

Von URSULA RENZ (Roskilde / Zürich)

Dass Spinoza ein Naturalist sei, ist eine Lektion, die fast jeder Philosophiestudent irgendwann hat lernen müssen. Diese Lektion ist rein philologisch betrachtet durchaus gedeckt. Um zu bestätigen, dass Spinoza sich selber als Naturalisten begriffen hat, genügt ein Blick in wenige einschlägige Passagen, wie 1app, 3p2s oder 4p4.<sup>1</sup> Die allgemeine Stoßrichtung dieser Passagen ist klar: Sämtliche transzendenten Größen, denen in der philosophischen Tradition oftmals ein Ort außerhalb jeglichen Naturgeschehens reserviert worden war, sei dies nun Gott, der menschliche Wille oder das Gute, werden von Spinoza negiert oder als von natürlichen Prozessen determinierte Phänomene beschrieben.

Schwieriger wird die Frage nach Spinozas Naturalismus aber, wenn man sich fragt, inwiefern man es bei den verschiedenen Theoriestücken, die man in der *Ethik* antrifft, mit Naturalismen in einem mit gegenwärtigen Auffassungen von Naturalismus vergleichbaren Sinn zu tun hat. Relativ eindeutig ist der Fall bei der Metaethik, verwirft doch Spinoza bereits mit seiner Definition von ‚gut‘ jene spätscholastischen Vorstellungen, die zwischen einem ‚bonum naturale‘, zu dem unter anderem auch das ‚utile‘ gehört, und einem ‚bonum morale‘ unterscheiden.<sup>2</sup> Auch Spinozas Willenskonzeption weist deutlich in Richtung eines naturalistischen Determinismus<sup>3</sup>, und ebenso trägt die im dritten Buch der *Ethik* entwickelte Emotionstheorie in mancher Hinsicht naturalistische Züge.<sup>3</sup> Etwas heikler ist die Einschätzung von Spinozas Philosophie des Geistes. Diese ist nämlich mindestens nicht in dem Sinne naturalistisch, als es sich bei ihr um ein physikalistisches Reduktionsprogramm handeln würde. Geist ist nach Spinoza vielmehr in einem eminenten Sinne gleichursprünglich mit Materie, und es ist ihm zufolge daher sinnlos, zu fragen, welche von diesen beiden Seinsdimensionen zuerst da gewesen oder grundlegender sei. Hingegen ist Spinozas Geistkonzeption insofern natura-

<sup>1</sup> Auf Textstellen aus der *Ethik* wird in der auf Curley zurückgehenden Zitierweise Bezug genommen. 1p8s2 heißt zum Beispiel Teil „1, Proposition 8, Scholium 2“. Deutsche Zitate stammen aus der Übersetzung von Bartuschat.

<sup>2</sup> Vgl. dazu etwa die Distinktionen zum Begriff des ‚bonum‘ in Goclenius’ *Lexicon Philosophicum* von 1613, wo das ‚bonum naturale‘ vom ‚bonum morale‘ – und damit das Nützliche und Angenehme vom moralisch Guten – unterschieden wird; vgl. Goclenius (1980/1613, 341). Zu Spinozas naturalisierter Metaethik im Allgemeinen siehe auch Schnepf (2008).

<sup>3</sup> Spinozas Naturalismus im Bereich der Emotionstheorie schließt allerdings kulturalistische Perspektiven nicht aus; siehe dazu auch meine früheren Darlegungen in: Renz (2007) sowie insbesondere Renz (2008), 312–316.

listisch, als auch der Geist in keiner Weise als transzendente Größe aufgefasst werden kann. Und das hat zur Folge, dass Bewusstseinsphänomene, die subjektives Erleben bestimmen, vollständig erklärt und auf Repräsentationen zurückgeführt werden können.<sup>4</sup>

Den im Blick auf die Frage nach dem Naturalismus Spinozas sicher schwierigsten Brocken dürfte indes die Erkenntnistheorie bilden. Blickt man in die Literatur, so scheint zwar die Lage ebenfalls ziemlich klar zu sein. Spinoza, so wurde früher gesagt, vermenge Probleme der Genese von Kognitionen mit solchen der Geltung von Erkenntnis<sup>5</sup>, und in jüngster Zeit wurde sein Ansatz mit Quines Programm einer Naturalisierung der Erkenntnistheorie verglichen.<sup>6</sup> Mir scheint allerdings, dass es bei der Erkenntnistheorie Spinozas – im Unterschied zu seiner Metaethik, die es ebenfalls mit Problemen der Normativität zu tun hat, – keineswegs ausgemacht ist, wie naturalistisch sie tatsächlich ist. Zwar gibt es durchaus bestimmte Passagen der *Ethik*, wie zum Beispiel in der Theorie der ‚imaginatio‘ und in der Lehre der ‚notiones communes‘, in denen auf psychologische oder allgemeiner auf genetische Erklärungen zurückgegriffen wird. Ferner gibt es Stellen, in denen ausschließlich auf Grund der Entstehung einer Idee über deren Adäquatheit oder Inadäquatheit geurteilt wird.<sup>7</sup> Gleichwohl kann man aus der Tatsache, dass Spinoza bisweilen auf psychologische Annahmen rekurriert, nicht so ohne weiteres schließen, dass er auf eine Naturalisierung der Erkenntnistheorie aus sei.

Um darüber zu befinden, bedarf es vielmehr genauerer Erörterungen. Und zwar stellt sich sowohl die Frage, was Spinoza in der *Ethik* genau tut, wie auch, was er damit will. Zum einen muss man also genauer analysieren, wo und wie in der *Ethik* psychologische Erklärungen in Anspruch genommen werden – eine Frage, die sich sowohl im Blick auf die Theorie der ‚imaginatio‘ als auch im Blick auf die Lehre von den ‚notiones communes‘ stellt. Sind die psychologischen Prozesse, auf die Spinoza mit seiner Theorie der ‚imaginatio‘ rekurriert, für ihn tatsächlich mehr als notwendige Bedingungen dafür, dass überhaupt gedacht wird? Hängt von ihnen, so fragt sich insbesondere, auch der Inhalt unserer Gedanken ab? Ferner ist zu klären, inwiefern Spinozas Begriff der ‚notiones communes‘ psychologische Gegebenheiten voraussetzt. Hängt nur unsere Fähigkeit, ‚notiones communes‘ zu haben, von psychologischen Faktoren ab; oder ist auch die Tatsache, dass ‚notiones communes‘ notwendig adäquat sind, von den psychologischen Bedingungen ihrer Entstehung abhängig? Ich werde diese beiden Fragen im ersten und zweiten Teil meines Beitrags angehen.

Will man klären, ob in der *Ethik* eine Naturalisierung der Erkenntnistheorie beabsichtigt ist, so muss man zum anderen aber auch untersuchen, wie es Spinoza mit der Normativität des Erkenntnisprädikats hält. Ist er der Auffassung, dass das normative Vokabular, von dem wir Gebrauch machen, wenn wir jemandem eine Erkenntnis zu- oder absprechen, auf deskriptive

<sup>4</sup> Siehe zum Geistbegriff Spinozas auch Renz (2006) sowie für den Zusammenhang von Geistbegriff und Erklärbarkeit des Mentalen auch Renz (2009). Im Blick auf den Ideenbegriff hat das einen vollständigen Repräsentationalismus zur Folge, eine Eigentümlichkeit, auf die kürzlich auch Perler (2008) hingewiesen hat.

<sup>5</sup> Diese Kritik haben etwa Martineau (1882), 138, und Barker (1973/1938), 141 ff., geäußert. Auch der Kommentar von Gueroult (1974) ist – ohne dies zu kritisieren – stark von der Annahme geleitet, dass Spinoza immer wieder Rückschlüsse von der Genese von Ideen auf deren Geltung zieht. Von ‚genetisch‘ ist hier wie in der Folge auch im erkenntnistheoretischen und nicht biologischen Sinne des Wortes die Rede.

<sup>6</sup> So vor allem von Ammann (2003), 89.

<sup>7</sup> Siehe vor allem die Propositionen 2p24ff. Allerdings werden in diesen, wie in der Folge klar wird, vor allem negative Rückschlüsse gezogen, das heißt, auf Grund einer bestimmten Weise der Entstehung unserer Ideen von x wird ausgeschlossen, dass wir adäquate Erkenntnisse von x haben können.

Termini reduziert werden kann? Ich werde dieses Problem im dritten Abschnitt anhand des Begriffs der wahren Idee erörtern.

Insgesamt wird sich zeigen, dass Spinoza in seiner Erkenntnistheorie stellenweise zwar durchaus naturalistisch argumentiert. Es wird aber auch deutlich werden, dass es sich bei dieser nicht um eine naturalisierte Epistemologie *avant la lettre* de Quine handelt und eine solche auch niemals beabsichtigt war.

## I. Spinozas Kognitionspsychologie oder die Frage nach dem Inhalt von Denken

Wie kommt es eigentlich, dass sich meine Gedanken auf eine vor meinem Fenster vorbeispazierende Katze richten können und ich deren geschmeidigen Gang betrachten kann? Woran liegt es, dass ich sie als Lebewesen auffasse oder in ihr allenfalls, ihrer schwarzen Farbe wegen, ein Anzeichen bevorstehenden Unglücks wahrnehme? Wovon hängt es ab, ob ich Vorträge zu halten als herausfordernd und inspirierend oder als lästig erlebe? Ob ich beim Blick in die Agenda an meine Mutter denke, die demnächst ihren 74. Geburtstag feiert, oder daran, dass ich meine nächsten Flüge nach Kopenhagen noch buchen muss? Kurz: Warum können Gedanken Inhalte haben, und wodurch wird bestimmt, welches der konkrete Inhalt unseres Denkens, Fühlens und Wahrnehmens ist?

Anhaltspunkte dafür, wie Spinoza diese Fragen beantworten würde, finden sich im Rahmen der *Ethik* vor allem in der Theorie der ‚*imaginatio*‘, welche eine Art Kognitionspsychologie darstellt, sowie der darauf abstellenden Affektenlehre. Wichtig ist dabei allerdings, zwischen zwei Schritten zu unterscheiden, nämlich der theoretischen Modellierung des Vorgangs der ‚*imaginatio*‘ respektive des ‚*imaginari*‘ einerseits und andererseits der daran anschließenden Erörterung des Mechanismus<sup>8</sup> der Assoziation von Ideen, der seinerseits die Grundlage für die Erklärung von Phänomenen wie Erinnerung, Zeichenbildung und Affektassoziation bildet. Während Ersteres in 2p17 und den verschiedenen Zusätzen verhandelt wird, ist Letzteres Gegenstand von 2p18, dessen Scholium sowie zahlreicher späterer Passagen.<sup>8</sup>

Die Unterscheidung dieser beiden Schritte ist deshalb wichtig, weil Spinoza damit ganz unterschiedliche Probleme zu lösen sucht. Mit dem theoretischen Modell des Vorgangs des ‚*imaginari*‘ führt er in erster Linie vor, wie der Geist anlässlich von Affektionen des Körpers Ideen bildet, und wie er dadurch reale oder vermeintliche Affektionen kognitiv verarbeitet.<sup>9</sup> Folgt man Spinozas Darlegung, so ist es maßgeblich diesem Vorgang zu verdanken, dass sich unsere Gedanken *überhaupt* auf Gegenstände beziehen und so etwas wie einen Inhalt haben. Man könnte auch sagen, dass Spinoza mithilfe seiner Beschreibung des ‚*imaginari*‘ auf die psychologischen Ursachen dafür hinweist, dass Denken im Sinne eines mentalen Sich-Beziehens auf Gegenstände überhaupt möglich ist. Denn wie zu Beginn des zweiten Buchs in 2ax3

<sup>8</sup> Zu erwähnen sind vor allem die Ausführungen in 2p40s1 sowie zahlreiche Lehrsätze aus der Affektenlehre des dritten Buchs.

<sup>9</sup> E 2p17s: „Weiter wollen wir, um die gebräuchlichen Worte beizubehalten, die Affektionen des menschlichen Körpers, deren Ideen äußere Körper als uns gegenwärtig darstellen, Vorstellungsbilder von Dingen [*imagines rerum*] nennen, obgleich sie die äußere Gestalt von Dingen nicht wiedergeben. Und wenn der Geist Körper auf diese Weise betrachtet, wollen wir sagen, dass er vorstellt [*eandem imaginari dicemus*].“ Die ‚*imaginatio*‘, als Vorgang verstanden, besteht also in jenem Prozess, durch den der Geist, indem er die Ideen der Affektionen des eigenen Körpers betrachtet, äußere Körper als gegenwärtig wahrnimmt.

festgehalten wird, sind bei allen mentalen Phänomenen Ideen von Dingen involviert, was nichts anderes heißt, als dass Spinozas Auffassung nach alle mentalen Phänomene intentional sind. Eine etwas andere Problemstellung geht er demgegenüber mit der Erläuterung des Mechanismus der Assoziation in 2p18 und 2p18s an. Hier zeigt er, wie auf Grund einer Koinzidenz von Affektionen des Körpers das Denken von konkreten, historischen Subjekten *der Tendenz nach* determiniert wird. Auch an dieser Stelle ist Spinoza auf eine kausale Erklärung aus, allerdings nicht für das Phänomen der Intentionalität als solches, sondern für die Tatsache, dass Subjekte unterschiedliche Dispositionen im Blick auf bestimmte inhaltliche Gedankenverknüpfungen ausbilden.

Insgesamt kann man somit sagen, dass Spinoza mit seiner Theorie der ‚imaginatio‘ nicht nur auf wesentliche psychologische Voraussetzungen aufmerksam macht, die erfüllt sein müssen, damit Menschen oder allgemeiner: Subjekte überhaupt denken, sondern er erörtert darin auch jene psychologischen Mechanismen, von denen abhängt, dass Menschen ganz bestimmte Gedanken haben und andere nicht. So gesehen weist also die Theorie der ‚imaginatio‘ durchaus in Richtung einer Naturalisierung von Erkenntnistheorie: Sie stellt letztlich einen theoretischen Rahmen bereit, der kausale Erklärungen der inhaltlichen Determination unseres Denkens ermöglichen soll.

Nun lässt allerdings Spinozas Theorie der ‚imaginatio‘ auch ganz bestimmte Fragen ungeklärt, und das ist für das genaue Profil seines Ansatzes nicht weniger wichtig. So ist erstens mit Blick auf die Konzeption des ‚imaginari‘ festzuhalten, dass sich Spinoza mit keinem Wort darauf festlegt, ob die als gegenwärtig vorgestellten Körper tatsächlich gegenwärtig sind oder nicht. Damit wird genau jenes Merkmal unterschlagen, das von Aristoteles bis Clauberg dazu diente, die ‚imaginatio‘ von der ‚perceptio‘ abzugrenzen. Dies geschieht signifikanterweise genau an der Stelle, wo Spinoza explizit behauptet, auf „die gebräuchlichen Worte“ zurückzugreifen. In Tat und Wahrheit verwendet er hier zwar die gebräuchlichen Worte, dies aber, ohne sich damit auch auf die üblichen Konzepte festzulegen. Das hat natürlich System: Spinoza ist offenbar der Auffassung, dass es unter kognitionspsychologischen Gesichtspunkten keinen großen Unterschied macht, ob jemand fühlt, wahrnimmt oder phantasiert, denn seiner Theorie der ‚imaginatio‘ zufolge sind die Voraussetzungen für Wahrnehmungen, Einbildungen und Empfindungen tatsächlich dieselben.<sup>10</sup> Das wiederum ist nicht etwa die Folge einer mangelnden Differenziertheit, sondern rührt, so meine These, im Gegenteil daher, dass Spinoza in seiner Psychologie *de facto* viel sauberer zwischen psychologischer Erklärung, phänomenologischer Explikation und erkenntnistheoretischer Evaluation von Ideen unterscheidet, als dies seine Vorgänger taten, und mithin genau weiß, welche Auskünfte wir von einer phänomenologischen Betrachtung unserer Ideen erwarten dürfen, welche hingegen besser nicht. Vor diesem Hintergrund betrachtet, lässt sich auch die obige Indifferenz durchaus plausibel machen: Wenn wir erklären wollen, wie es kommt, dass sich Menschen in ihrem Denken überhaupt auf externe Dinge beziehen können, dann nützt es nichts, sich zu fragen, wodurch sich der Akt der bloßen Vorstellung phänomenologisch gesehen vom Akt der Wahrnehmung unterscheidet; und man muss – fürs Erste – auch von der Frage absehen, ob der Gegenstand

<sup>10</sup> Alle diese Vorgänge finden genau dann statt, wenn der Körper eines geistbegabten Subjekts von einem externen Körper affiziert wird oder affiziert worden ist, und das Subjekt dieses Affektionsereignis kognitiv verarbeitet. Bei dieser kognitiven Verarbeitung sind in allen Fällen dreierlei Ideen im Spiel, erstens die Ideen der Affektionen des Körpers, zweitens die Ideen der externen imaginierten Körper und drittens die Ideen oder der Ideenkomplex, der sich auf den eigenen Körper bezieht und der dem Geist entspricht. Diese Ideen werden allerdings in der ‚imaginatio‘ nicht zusammengesetzt, sondern sie liegen immer schon verbunden vor. In der phänomenologischen Reflexion werden daher nach Spinoza lediglich dieselben Arten von Vorgängen unterschiedlich ausgelegt.

wirklich vorliegt und so vorliegt, wie man es wahrzunehmen glaubt oder wie man es sich vorstellt.

Ein zweiter Punkt ist hier zu erwähnen. Die Einführung des Mechanismus der Assoziation erlaubt es zwar, kausale Erklärungen von gewissen inhaltlichen Aspekten menschlichen Denkens beizubringen, doch diese münden mitnichten in einen psychologischen Reduktionismus derart, dass psychologische Gesetzmäßigkeiten ausreichen würden, um zu erklären, was Menschen denken. Das wird deutlich, sobald man sich das Beispiel etwas genauer ansieht, mithilfe dessen Spinoza in 2p18s den Mechanismus der assoziativen Verkettung von Gedanken illustriert:

„Ein Soldat, der im Sand Pferdespuren gesehen hat, wird von dem Gedanken eines Pferdes auf der Stelle in den Gedanken eines Reiters und von diesem in den Gedanken von Krieg usw. verfallen. Ein Bauer dagegen wird von dem Gedanken eines Pferdes in den Gedanken eines Pfluges, [dann] eines Ackers usw. verfallen.“<sup>11</sup>

In diesem Beispiel wird nicht bloß gezeigt, wie Assoziationen unser Denken bestimmen, sondern es wird zugleich vorgeführt, wie unterschiedlich das Resultat je nach biographischen, kulturellen oder historischen Umständen ausfallen kann. Spinoza ist sich vollständig im Klaren darüber, dass der Mechanismus, dem sich die assoziativen Verkettungen unserer Ideen verdanken, es offen lässt, ob jemand beim Anblick von Pferdespuren Gefahr wittert oder an die bevorstehende Arbeit auf dem Acker denkt. Nimmt man daher dieses Beispiel beim Wort, so bereitet Spinoza mit der Behauptung des Assoziationsgesetzes nicht nur psychologischen Erklärungen den Boden, sondern ebenso historischen, sprachphilosophischen oder sozialphilosophischen.

Wir können somit die Ausführungen zu Spinozas Theorie der ‚imaginatio‘ respektive zu seiner Kognitionspsychologie dahingehend zusammenfassen, dass er darin zwar durchaus weiter geht, als es manchen Antinaturalisten lieb sein dürfte. So erklärt die Psychologie nach Spinoza nicht nur, wie wir denken, sondern sie erlaubt auch eine kausale Erklärung, warum wir das denken, was wir denken. Allerdings, so ist gleichzeitig festzuhalten, laufen Spinozas Vorstellungen darüber, wie die Inhalte unseres Denkens determiniert werden, nicht auf die These hinaus, dass es unsere psychische Ausstattung wäre, welche uns die Inhalte unseres Denkens diktiert. Im Gegenteil, Spinoza verabschiedet sich mit seiner Theorie der ‚imaginatio‘ radikaler denn je ein Denker vor ihm und deutlicher als viele Philosophen nach ihm von jeglichem Mythos des Gegebenen. Will man daher Spinozas Theorie der ‚imaginatio‘ in ihrer grundlegenden Stoßrichtung erfassen, so ist man besser damit bedient, sie als eine Vorform einer kulturalistischen Bedeutungstheorie zu begreifen, denn sie als einen naturalistischen Psychologismus zu apostrophieren.<sup>12</sup>

Nur am Rande sei hier erwähnt, dass es einzig diese kulturalistische Perspektive ist, die es erlaubt, Spinozas *Ethik* mit seinem zweiten Hauptwerk, dem *Tractatus theologico-politicus*, in einen ebenso durchgehenden wie konsistenten Zusammenhang zu bringen. So ist die Theorie der ‚imaginatio‘ sowohl eine wesentliche Grundlage von Spinozas Politiktheorie als auch seiner Bibelhermeneutik. Letztere wiederum enthält nicht nur eine Psychopathologie der Prophetie, sondern auch zahlreiche Anweisungen, die in Richtung einer Historisierung religiöser Offenbarung weisen. Eine solche Historisierung ist indes nur plausibel, wenn

<sup>11</sup> 2p18 s, in der Edition von Bartuschat: 149.

<sup>12</sup> Die kulturalistische Stoßrichtung der Theorie der ‚imaginatio‘ haben auch Moreau (1994) und Vinciguerra (2005) hervorgehoben; vgl. zu letzterem auch Renz (2007a).

Geschichte, Kultur, Sprache und Sozialität als Faktoren anerkannt werden, die menschliches Denken ebenso nachhaltig prägen wie unsere natürliche kognitive Ausstattung.

## II. Spinozas Begriffstheorie oder die Frage nach der Möglichkeit von adäquater Erkenntnis

Spinozas Theorie der ‚imaginatio‘ hinterlässt in einem Punkt eine empfindliche Lücke: Es ist ausgehend von ihr in keiner Weise plausibel zu machen, wie wir zu einem Konsens, geschweige denn zu einer sicheren Erkenntnis darüber gelangen können, was der Fall ist. Gemäß der Theorie der ‚imaginatio‘ können sich unsere Kognitionen in so verschiedenen Gedankeninhalten niederschlagen, dass es ein Rätsel ist, wie wir überhaupt eine auch nur einigermaßen übereinstimmende Begrifflichkeit der Dinge entwickeln können. Spinoza sucht dieses Problem in der *Ethik* zu lösen, indem er der Kognitionspsychologie, welche die Theorie der ‚imaginatio‘ letztlich darstellt, mit der Lehre von den ‚notiones communes‘ eine Art Theorie der wissenschaftlichen Begriffsbildung zur Seite stellt. Es fragt sich, in welchem Verhältnis diese Begriffstheorie zur Theorie der ‚imaginatio‘ steht und was sich daraus für die Frage von Spinozas Naturalismus ableiten lässt.

Grundsätzlich ist klar, dass auch ‚notiones communes‘ nicht unabhängig von denjenigen kognitionspsychologischen Prozessen erfolgen können, die in der Theorie der ‚imaginatio‘ als notwendige Voraussetzungen eines jeden Gegenstandsbezugs menschlichen Denkens ausgewiesen wurden. Es ist somit gleich vorweg festzuhalten, dass Spinozas Konzeption der ‚notiones communes‘ rein kognitionspsychologisch betrachtet auf der Basis seiner Theorie der ‚imaginatio‘ operiert. Die Bildung von ‚notiones communes‘ setzt immer schon gewisse ‚imaginatioes‘ voraus. Oder anders gesagt: Letztere sind das Material, aus dem die ‚notiones communes‘ gebildet werden.

Das ist aber nicht der entscheidende Punkt. Wichtiger ist es zu klären, ob auch die Behauptung, dass wir qua ‚notiones communes‘ über adäquate Ideen verfügen, unter Rekurs auf psychologische Tatsachen begründet wird. Nur wenn das der Fall ist, kann man Spinozas Begriffstheorie als einen Schritt in Richtung einer Naturalisierung der Erkenntnistheorie werten. Meines Erachtens muss man diese Frage zwar insofern bejahen, als Spinoza die Annahme, dass wir über ‚notiones communes‘ verfügen, indirekt von Einsichten in unsere kognitive Ausstattung abhängig macht. Das bedeutet aber erstens nicht, dass die Konzeption der ‚notiones communes‘ selber – und mithin die Annahme, dass es so etwas wie notwendig wahre, allgemeine Begriffe im Prinzip geben muss, – auf psychologischen Erwägungen beruht. Zweitens ist seine Beweisführung gerade an dieser Stelle problematisch, sodass seine Begriffstheorie im Endeffekt weniger naturalistisch ist, als es *prima facie* den Anschein macht. Dies soll in der Folge etwas genauer ausgeführt werden.

Wie bei der Rekonstruktion von Spinozas *Ethik*, so ist auch in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung, dass nicht nur die explizit formulierten Thesen zur Kenntnis genommen werden, sondern dass vor allem auch darauf geachtet wird, was Spinoza eigentlich tut. Im Blick auf seine Begriffstheorie, wie sie in den Lehrsätzen 2p37–39 entwickelt wird, sticht dabei ins Auge, dass in der ersten Hälfte dieser Passage lediglich nachgewiesen wird, dass jene Art von Begriffen, welche Spinoza später als ‚notiones communes‘ bezeichnet, im Prinzip denkbar sein müssen. So entwickelt er in 2p37 vorerst nur die Vorstellung der nicht-essenziellen Eigenschaften der Dinge, oder genauer: derjenigen Eigenschaften, die „allen Dingen gemeinsam“ und zudem „gleichermaßen in einem Teil wie in dem Ganzen“ sind. Von diesen Eigenschaften wird in 2p38 behauptet, dass sie notwendig adäquat erkannt werden können



müssen. Begründet wird das, vereinfacht gesagt, damit, dass die Idee solcher Eigenschaften gleichermaßen aus der Idee des eigenen Körpers wie aus der Idee externer Körper erschlossen werden kann. Damit macht Spinoza an dieser Stelle zwar von bestimmten ontologischen Voraussetzungen seiner Naturphilosophie Gebrauch, wie etwa von der für die kartesische Physik wesentlichen Annahme einer Homogenität der Körperwelt, nicht aber von seiner Psychologie.<sup>13</sup>

Auf psychologische Thesen greift Spinoza hingegen in der zweiten Hälfte des Beweises von 2p38 zurück, wo es darum geht, dem *menschlichen* Geist eine adäquate Erkenntnis dieser nicht-essenziellen, von allen Dingen geteilten Eigenschaften zuzusprechen, wo also versucht wird nachzuweisen, dass wir tatsächlich über eine adäquate Erkenntnis dieser Eigenschaften verfügen. Dazu werden insbesondere die Lehrsätze 2p12 und 2p13 herangezogen, gemäß denen Menschen erstens eine Idee des eigenen Körpers (2p13) und zweitens eine Idee der Affektionen desselben (2p12) haben. Diese Argumentation ist ziemlich problematisch. Denn genau genommen zeigen die Lehrsätze 2p12 und 2p13 nur, dass der menschliche Geist einen epistemischen Zugang zu den Dingen hat, denen wir solche Eigenschaften zuschreiben, nicht aber, dass seine Begriffe dieser Eigenschaften notwendig adäquat sind. Diese sind vielmehr nur dann adäquat, wenn wir uns darüber Klarheit verschaffen, wie sie im göttlichen Intellekt aus den Ideen folgen würden, die dieser von unserem Körper hat. Oder anders gesagt: Weil Menschen qua Geist einen epistemischen Zugang zu ihrem Körper haben, ist es ihnen zwar durchaus möglich, eine adäquate Erkenntnis derjenigen Eigenschaften zu haben, die ihr Körper mit anderen Körpern teilt. Doch realisieren können sie diese Möglichkeit nur dann, wenn sie ihre Affektionen zudem mithilfe der richtigen Physik analysieren. Auf der Grundlage von 2p12 und 2p13 kann somit höchstens gezeigt werden, dass es uns im Prinzip möglich ist, ‚*notiones communes*‘ zu bilden. Es kann aber nicht geschlossen werden, dass wir diese auch *de facto* haben.

Spinoza, so können wir somit festhalten, rekurriert also in seiner Lehre von den ‚*notiones communes*‘ zwar durchaus auf psychologische Fakten. Doch dieser Rekurs ist weniger weitreichend, als er selber meint. Das ist insofern problematisch, als seine Beweisführung ein Ziel nicht erreichen kann: Er kann nicht zeigen, dass alle Menschen gewisse adäquate Begriffe teilen, sondern höchstens, dass sie im Prinzip im Stande sind, solche Begriffe zu entwickeln, wenn sie von wissenschaftlichen Theorien ausgehen, welche dieselben ontologischen Voraussetzungen haben wie die spinozanische Naturphilosophie. Der in 2p38c aus 2p38 gezogene Schluss, dass es einige Ideen oder Begriffe gibt, die allen Menschen gemeinsam sind, kann daher nur dann als gerechtfertigt gelten, wenn das Corollarium in diesem schwachen Sinne als Aussage über die menschlichen Möglichkeiten, gemeinsame Begriffe zu entwickeln, aufgefasst wird.

Was heißt das für die Frage nach dem Naturalismus von Spinozas Erkenntnistheorie? Nun, offensichtlich ist diese auch im Bereich der Begriffstheorie weniger naturalistisch, als man *prima facie* meinen möchte. Denn erstens ist die Entwicklung des Begriffs der ‚*notiones communes*‘ von psychologischen Überlegungen frei; und zweitens dient der Rückgriff auf die Psychologie genau genommen nur dazu, glaubhaft zu machen, dass wir im Prinzip dazu fähig sind, mittels unseres Denkens auf jene Eigenschaften zuzugreifen, die wir selber mit anderen

<sup>13</sup> So stützt sich Spinoza dabei unter anderem auf den Hilfssatz 2 des physikalischen Exkurses, worin festgehalten worden war, dass alle Körper in einigem übereinkommen. Das wiederum ist entgegen dem ersten Anschein keine genuin physikalische Tatsache, denn, wie ein Blick auf diesen Hilfssatz zeigt, basiert dieser seinerseits auf der Definition von ‚Körper‘, welche zu Beginn des zweiten Buches unter Rekurs auf 1p25c eingeführt worden war. Im Klartext heißt das nichts anderes, als dass Spinozas Lehre der ‚*notiones communes*‘ letztlich auf den begrifflichen Voraussetzungen seiner beziehungsweise der cartesischen Physik beruht.

Dingen teilen. Weder die im Begriff der ‚*notiones communes*‘ angelegte Begründung dafür, dass gewisse Ideen notwendig wahr sind, noch die faktische Zuschreibung von Erkenntnis qua ‚*notiones communes*‘ ist hingegen eine Frage der Psychologie.

### III. Spinozas Begriff der ‚wahren Idee‘ oder die Frage nach der Normativität des Erkenntnisprädikats

„Erkenntnis“ ist bekanntlich ein normatives oder evaluatives Prädikat. Wenn wir von jemandem sagen, er habe erkannt, dass *p*, dann unterstellen wir, dass gewisse Standards erfüllt sind, die nicht erfüllt sein müssen, um jemandem die Überzeugung, dass *p*, zuzuschreiben.<sup>14</sup> Das ist auch bei Spinozas Gebrauch des Wortes ‚*cognitio*‘ der Fall. Er spricht von ‚*cognitio*‘ im Unterschied zu ‚*imaginatio*‘, ‚*perceptio*‘ oder schlicht ‚*idea*‘ in der Regel dort, wo er entweder unterstellt, dass gewisse Standards erfüllt sind, oder aber, wo er diskutiert, ob diese Standards erfüllt sind.<sup>15</sup> Das zeigt sich sehr schön bei der Bezeichnung der ersten Erkenntnisgattung in 2p40s2, wo mit den Ausdrücken ‚*imaginationes*‘ und ‚*opiniones*‘ verschiedene Arten der Ideenproduktion unter Berücksichtigung normativer Gesichtspunkte in einer Gattung der Erkenntnis zusammengefasst werden.<sup>16</sup>

Auch in der *Ethik*, so können wir also festhalten, ist ‚Erkenntnis‘ ein normatives oder evaluatives Prädikat. Doch damit sind wir erst am Anfang. Denn die entscheidende Frage ist, was es mit dieser Normativität auf sich hat. In welchem Sinne ist ‚Erkenntnis‘ für Spinoza ein normatives Prädikat?

Um diese Frage zu klären, sind zwei Aspekte zu unterscheiden. Zum einen fragt sich, was eigentlich „gemessen“ oder beurteilt wird, wenn Ideen daraufhin evaluiert werden, ob sie Erkenntnisse sind oder nicht. Was ist der Wert, um den es beim Erkennen geht? Oder anders gefragt: Auf welche Art von Normativität wird nach Spinoza bei Erkenntniszuschreibungen letzten Endes Bezug genommen? Zum andern ist zu klären, wie oder genauer: womit Erkenntnis gemessen wird. An welchen Merkmalen können wir uns bei der Zuschreibung von Erkenntnis orientieren? Dass diese Unterscheidung getroffen wird, ist für die Frage der Naturalisierung von Erkenntnistheorie deshalb wichtig, weil es durchaus möglich ist, deskriptive Merkmale als Kriterien der Erkenntniszuschreibung gelten zu lassen, ohne dass man deshalb auch schon der Auffassung sein muss, dass sich das normative Vokabular selbst in deskriptiven Termini definieren lassen müsse.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Das anerkennen heute auch die meisten philosophischen Naturalisierungsprojekte; vgl. zum Beispiel Kornblith (1985).

<sup>15</sup> Einen Sonderfall bildet die Rede von ‚*cognitio*‘ dort, wo gesagt wird, dass es eine ‚*cognitio*‘ von *x* in Gott gebe. Hierbei scheint es sich *prima facie* nur um eine deskriptive Redeweise zu handeln. Wie ich anderswo argumentiert habe, muss man diese Redeweise allerdings so verstehen, dass *x* grundsätzlich erkennbar ist. So verstanden widerspricht die Aussage, dass es von *x* eine ‚*cognitio*‘ in Gott gebe, auch nicht der Annahme, dass Spinoza den Begriff der ‚*cognitio*‘ evaluativ verwendet, wird doch mit der Klausel ‚in Gott‘ gerade zum Ausdruck gebracht, dass alle erforderlichen Standards erfüllt sind.

<sup>16</sup> Das lässt sich insbesondere an der Partikel ‚*vel*‘ in der Sammelbezeichnung ‚*imaginationes vel opiniones*‘ ablesen: Die Ausdrücke ‚*imaginationes*‘ und ‚*opiniones*‘ sind nicht einfach austauschbar, sondern stehen für Verschiedenes, das allerdings gewisse Ähnlichkeiten aufweist.

<sup>17</sup> Das hat vor allem Kim (2000; erstmals 1988), 293, in seiner Kritik an Quine sehr schön herausgestellt.



Blickt man auf die Struktur der zweiten Hälfte des zweiten Buchs der *Ethik*, so wird klar, dass Spinoza implizit eine analoge Differenzierung macht. So untersucht er in den Lehrsätzen 2p24–2p31 in einem ersten Schritt, welche Ideen rein von ihrer Genese her betrachtet gar nicht adäquat sein können. Erst im Anschluss daran, aber beweistechnisch davon völlig unabhängig, klärt er dann in 2p32–2p35, inwiefern Ideen wahr oder falsch genannt werden. Trägt man dieser im Aufbau und in der Beweisstruktur angelegten Unterscheidung nicht Rechnung, so verpasst man Entscheidendes. Während nämlich die Art und Weise, wie Spinoza in 2p24–2p31 inadäquate Ideen aussondert, bisweilen stark an Alvin Goldmans Kausaltheorie des Wissens erinnert<sup>18</sup>, zieht Spinoza aus seinen Beobachtungen zur Entstehung von Erkenntnis keinerlei Konsequenzen für den Wissensbegriff. Wie Goldman macht Spinoza in der Passage von 2p24–31 geltend, dass die kausale Entstehungsgeschichte für die Entscheidung, ob wir es bei einer bestimmten Idee mit Wissen zu tun haben, relevant ist. Allerdings argumentiert er nur punktuell; und er zieht auch nur negative Schlüsse, das heißt, er zeigt, dass bestimmte Ideen rein von ihrer Entstehungsgeschichte her betrachtet *unmöglich* Wissen oder Erkenntnis im starken Sinne des Wortes sein können. Spinoza ist also offensichtlich der Auffassung, dass deskriptive Aussagen darüber, wie unsere Auffassungen zu Stande kommen, für die Frage, *wann* wir es mit Wissen zu tun haben, durchaus relevant sein können.

Anders sieht die Lage jedoch aus, wenn man sich dem Begriff und Problem der wahren Idee zuwendet. Nebst den Lehrsätzen 2p32–2p35 sind dafür insbesondere 1ax6 und 2p43s einschlägig. Betrachtet man diese Passagen etwas genauer, so zeigt sich, dass meist zwei Interessen im Spiel sind. Zum einen ist Spinoza hier unter anderem damit befasst, nachzuweisen, dass ein Skeptizismus grundsätzlich ausgeschlossen werden kann. Zum anderen expliziert er in diesen Passagen aber auch, was er unter einer wahren Idee versteht. Ich möchte mich in der Folge auf Letzteres konzentrieren, denn der Begriff der wahren Idee ist für die Frage, wie naturalistisch Spinozas Erkenntnistheorie letztlich ist, von entscheidender Bedeutung.

Auffallend ist zunächst, dass dieser Begriff, im Unterschied zu dem, was man von heutigen Vorstellungen herkommend erwarten würde, tatsächlich ein normatives Konzept ist. Das wird an zwei Textstellen sehr schön sichtbar: zum einen in 2p43s, wo Wahrheit explizit als Norm, genauer als Norm „ihrer selbst und des Falschen“ angesprochen wird, und zum anderen in 1ax6, wo festgehalten wird, dass wahre Ideen mit ihren Gegenständen, deren Idee sie sind, übereinstimmen *müssen*. Es stellt sich die Frage, wie die in diesen Formulierungen zum Ausdruck kommende Normativität zu verstehen ist.

Beginnen wir mit 1ax6. Offensichtlich dient dieses Axiom Spinoza dazu, offen zu legen, dass seiner *Ethik* eine Art korrespondenztheoretisches Verständnis von Wahrheit zu Grunde liegt. Dazu ist allerdings erstens anzumerken, dass Spinoza hier – wie überall, wo er von Wahrheit spricht – nicht die Übereinstimmung von Propositionen und Tatsachen, sondern jene von Ideen und extramentalem Gegenstand vor Augen hat. Zweitens ist darauf aufmerksam zu machen, dass in 1ax6 nicht der Begriff der Wahrheit selber definiert wird, sondern es wird nur klargestellt, was eine Idee leisten muss, um wahr zu sein: Sie muss mit ihrem Gegenstand übereinstimmen. Dies erklärt unter anderem auch, weshalb an dieser Textstelle von „müssen“ die Rede ist. Im Hintergrund dieser Klarstellung steht nämlich eine quasi transzendentalphilosophische Überlegung. Der Begriff der wahren Idee respektive der Erkenntnis, so der doppelte Kerngedanke, kann überhaupt nur sinnvoll sein, wenn sich Ideen auf extramentales Seiendes beziehen können und wenn ferner Wahrheit in der Übereinstimmung von Idee und ‚ideatum‘ besteht. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Spinoza in 1ax6 sagt, dass „eine wahre Idee [...] mit dem Gegenstand, dessen Idee sie ist, übereinstimmen“ *müsse*. Das

<sup>18</sup> Vgl. Goldman (1967).

„muss“ respektive lateinisch „debet“ verweist hier nicht auf ein moralisch-praktisches Sollen, sondern ist Ausdruck einer Bedingung der Möglichkeit, die erfüllt sein muss, damit wir von wahren Ideen sprechen können.

Eine etwas andere Überlegung steht hinter der in 2p43s gemachten Aussage, dass Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen sei. Wie ein Blick auf den Kontext von 2p43s zeigt, versucht Spinoza an dieser Stelle plausibel zu machen, weshalb das Haben einer wahren Idee mit dem Wissen, dass man eine wahre Idee hat, einhergeht. Sein Grundgedanke besteht dabei darin, dass das Haben einer wahren Idee notwendig Gewissheit in sich schließt. Das erscheint aus heutiger Perspektive ziemlich abwegig. Denn wenn sich die Erkenntnistheoretiker heutiger Tage in einem Punkt einig sind, dann darin, dass das Haben einer wahren Überzeugung nicht hinreichend ist, um von Wissen zu sprechen, und es dazu einer weiteren Bedingung – sei dies nun Rechtfertigung oder Zuverlässigkeit – bedarf. Nur so kann ausgeschlossen werden, dass auch solche Überzeugungen als Wissen gelten, die mehr oder minder zufällig wahr sind, wie zum Beispiel dann, wenn wir gewisse Dinge schlicht erraten. Angesichts solcher Fälle davon auszugehen, dass Wahrheit Gewissheit in sich schließt, käme einem erkenntnistheoretischen *Salto mortale* gleich.

Was jedoch Spinoza betrifft, so muss man sich hier in Erinnerung rufen, dass er unter wahren Ideen nicht Propositionen versteht, denen gewisse Tatsachen entsprechen, sondern Begriffe, die mit ihrem Gegenstand übereinstimmen, und das überdies in einer Weise, die uns den Gegenstand der Idee „vollkommen und bestens“ erfassen lässt.<sup>19</sup> Wahrheit ist also nach Spinoza kein semantischer, sondern ein epistemischer Begriff; er charakterisiert nicht Sätze, sondern Ideen oder Erkenntnisse. Ferner nimmt er an, dass eine wahre Idee zu haben heißt, eine Sache in all ihren Eigenschaften inklusive der Gründe ihrer Existenz oder Inexistenz erkannt zu haben. Es leuchtet daher auch ein, weshalb Wahrheit immer mit Gewissheit einhergeht. Wer eine wahre Idee hat, der kennt den Gegenstand dieser Idee durch und durch, der erfasst, was das ‚ideatum‘ ist, was es impliziert und warum. Und der zweifelt daher auch nicht, ob es sei, sondern weiß, inwiefern es ist und inwiefern nicht. Und überdies weiß er das alles, ohne dass es dazu noch einer separaten Rechtfertigung bedürfte.

Spinoza geht also davon aus, dass Wahrheit Vollständigkeit impliziert und dass deshalb das Haben wahrer Ideen jegliche Rechtfertigung überflüssig macht. Diese Annahme leuchtet allerdings nur dann ein, wenn man Spinozas Begriff der wahren Idee dezidiert als ein normatives Prädikat denkt. Ansonsten wäre nicht einzusehen, weshalb Gedanken nur dann wahr sein sollten, wenn sie vollständig sind. Können denn unsere Ideen nicht auch dann mit ihren Gegenständen übereinstimmen, wenn wir keineswegs alles über diese wissen? Sie können, doch wenn wir wirklich nach der Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes streben, dann werden wir so lange versuchen, unsere Ideen mit ihm in Übereinstimmung zu bringen, bis diese Übereinstimmung vollständig ist. Daher sind wir, wenn wir uns dem Ziel verschreiben, eine wahre Idee von x zu haben, auch dazu verpflichtet, eine vollständige Idee von x haben zu wollen. In diesem Sinne impliziert die Verpflichtung auf die Norm der Wahrheit durchaus auch eine Verpflichtung auf die der Vollständigkeit.

Genau das ist nun, so meine ich, auch die Überlegung, die hinter 2p43s und insbesondere der These steht, dass Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen ist. Es geht hier nicht einfach darum, dass das Haben wahrer Ideen ein Evidenzgefühl mit sich führt, auf das wir uns verlassen können. Im Gegenteil, vor dem Hintergrund von Spinozas Kritik an Descartes' epistemischem Voluntarismus, wie sie in 2p48s ausgeführt wird, muss man annehmen,

<sup>19</sup> „Eine wahre Idee haben bedeutet nämlich nichts anderes, als eine Sache vollkommen und bestens zu erkennen; [...]“ (2p43s, Edition Bartschat: 187)

dass Spinoza Rückschlüssen von psychologischen Evidenzgefühlen auf den Erkenntnisgehalt von Ideen eher mit Skepsis begegnet. Wenn daher in 2p43s von Gewissheit die Rede ist, so wird damit nicht einfach auf ein psychologisches Gefühl Bezug genommen, sondern auf den Umstand, dass, wenn wir einmal eine wahre Idee von etwas haben, gar keine Frage mehr offen bleibt. Und genau deshalb kennzeichnet der Begriff der wahren Idee nach Spinoza nicht nur jenes epistemische Ideal, das all unseren Erkenntnisbemühungen Sinn verleiht, sondern an ihm lässt sich auch ablesen, inwiefern unsere Erkenntnisse wahr sind und inwiefern falsch. Dass Erkenntnisse falsch seien, heißt ja nach Spinoza nichts anderes, als dass wir unvollständige Ideen für vollständig halten.

Wir können somit festhalten, dass Erkenntnis in der *Ethik* ein eminent normativer Begriff ist. Ferner ist darauf hinzuweisen, dass die für den Erkenntnisbegriff konstitutive Normativität in keiner Weise von anderen Begriffen abgeleitet wird: Sowohl in 1ax6 als auch in 2p43s wird auf keine anderen Voraussetzungen zurückgegriffen als auf jene, welche im Ideal der wahren Idee immer schon angelegt sind. Spinoza ist offenbar der Auffassung, dass wir, wenn wir nur bedenken, was wir eigentlich anstreben, zu genau denjenigen Schlüssen kommen müssen, die uns hier in der Diktion des Absoluten verabreicht werden. Doch hinter dieser Diktion stehen, wie ich gezeigt habe, letztlich quasi-transzendente Überlegungen, die mit der Frage befasst sind, was wir eigentlich voraussetzen müssen, um an der Möglichkeit von Erkenntnis festhalten zu können. Nimmt man daher Spinozas Begriff der Erkenntnis zum Maßstab, so muss man zum Schluss kommen, dass er in seiner Erkenntnistheorie primär Transzendentalphilosoph und nicht Naturalist ist.<sup>20</sup>

Letzteres lässt sich erhärten, wenn man genauer untersucht, wie Spinoza in seiner Erkenntnistheorie vom Begriff ‚Gott‘ Gebrauch macht. Manche Leser werden sich gefragt haben, weshalb ich von diesem omnipotenten Joker Spinozas bislang gar nichts habe verlauten lassen. Sind nicht, so kann man sich fragen, sämtliche Überlegungen, die Spinoza über den Begriff der wahren Idee anstellt, von der Annahme abhängig, dass da ein Gott ist, der diese vollständig mit ihrem Gegenstand übereinstimmenden Ideen hat?

Tatsächlich nimmt Spinoza in seiner Erkenntnistheorie immer wieder auf Gott Bezug. Insbesondere zwei Redeweisen stechen ins Auge. Zum einen ist öfters davon die Rede, dass es von etwas Bestimmtem eine Erkenntnis oder wahre Idee *in* Gott gebe. So wird zum Beispiel in 2p3 gesagt, dass es in Gott eine Idee von Gottes Essenz gebe, in 2p9c, dass es in Gott eine Erkenntnis von allem gebe, was sich in einzelnen Objekten einer Idee ereignet, und in 2p20, dass es in Gott eine Idee oder Erkenntnis des menschlichen Geistes gebe. Zum anderen behauptet Spinoza in 2p32, dass alle Ideen, sofern sie auf Gott bezogen würden, wahr seien. Es scheint so, als sei das menschliche Erkennen stark von Gott abhängig.

Eine genauere Betrachtung der verwendeten Formulierungen bringt allerdings wichtige Einschränkungen zu Tage. Es ist auffällig, dass Spinoza an keiner dieser Stellen sagt, Gott habe diese oder jene Idee. Gott wird somit gar nicht als erkenntnistheoretisches Subjekt in den Blick genommen. An 2p32 sticht ferner ins Auge, dass hier im Konditional von Gott

<sup>20</sup> Die Frage, ob sich Transzendentalphilosophie und Naturalismus ausschließen, wird mittlerweile auch schon heftig debattiert (vgl. dazu auf der einen Seite Kitcher 1995 sowie Rosenberg 1998, auf der anderen Cassam 2003). Zu welcher Antwort man gelangt, hängt auch davon ab, was man von der Naturalisierung von Erkenntnistheorie einerseits, von einer Transzendentalphilosophie andererseits erwartet. Meines Erachtens ist der Preis für die Behauptung einer Kompatibilität zu hoch, denn dadurch verliert entweder das Programm der naturalisierten Erkenntnistheorie seinen polemischen Biss oder jenes der Transzendentalphilosophie seinen argumentativen Anspruch. Relativ unproblematisch ist indes die Annahme, dass Transzendentalphilosophie mit einem ontologischen oder naturphilosophischen Naturalismus kompatibel ist.

gesprochen wird: Unsere Ideen sind wahr, *sofern* sie auf Gott bezogen sind. Nimmt man diese Formulierungen beim Wort, so muss man zum Schluss kommen, dass die Verwendung des Gottesbegriffs in diesen Passagen primär die Funktion hat, die Möglichkeit einer vollständigen Erkenntnis all dessen, was ist, sicherzustellen. So wird mit der Aussage, es gebe eine Erkenntnis von x in Gott, nur behauptet, dass x ontologisch betrachtet erkennbar ist. Wird dies allerdings, wie es in 2p3 geschieht, auf die Essenz Gottes selber bezogen, inklusive all dessen, was daraus folgt, so bedeutet das nichts anderes, als dass es keine ontologischen Zonen prinzipieller Unerkennbarkeit – in historischer Terminologie: ‚*asyla ignorantiae*‘ – gibt oder genauer: geben kann. Mit der Aussage, dass alle Ideen wahr seien, sofern sie auf Gott bezogen würden, wird zudem der erkenntnistheoretische Nachweis erbracht, dass wir auch als Menschen im Prinzip dazu fähig sind, wahre Ideen zu haben. Wir müssen nur die Ideen, die wir haben, vollständig analysieren, und wir werden sehen, was daran der Realität entspricht. Insgesamt kann man daher getrost annehmen, dass der Gottesbegriff in Spinozas Erkenntnistheorie zwar als ein Garant für einen umfassenden Realismus fungiert, nicht aber auf ein allwissendes Subjekt referiert.

#### IV. Fazit

Wie naturalistisch ist Spinozas Erkenntnistheorie? Die vorangegangenen Erörterungen zu dieser Frage ergeben ein facettenreiches Bild:

1. Spinozas Ausführungen zum Vorgang der ‚*imaginatio*‘ können als Versuch begriffen werden, einen theoretischen Rahmen derart zu entwickeln, dass Fragen, welche die Determination der Inhalte unseres Denkens betreffen, mithilfe von kausalen Erklärungen beantwortet werden können. Allerdings sind diese Erklärungen nicht rein psychologischer Natur, sondern es werden auch kulturelle, historische und semantische Aspekte berücksichtigt. Gemeinsam ist diesen Erklärungen einzig, dass der phänomenologischen Binnenperspektive wenig Beachtung geschenkt wird und den genannten externen Perspektiven eine größere Erklärungskraft zugemutet wird. Nun kann man diesen Vorrang externer Perspektiven zwar durchaus als Naturalismus bezeichnen. Da allerdings ob einer solchen Verwendung des Naturalismusbegriffs kulturalistische Einsichten leicht verloren gehen und diese für Spinoza nicht unwichtig sind, scheint es mir sinnvoller, bei der Charakterisierung der Theorie der ‚*imaginatio*‘ auf dieses Label zu verzichten und die allgemeine Stoßrichtung derselben als Versuch einer theoretischen Fundierung von genuin verschiedenen Formen der genealogischen Erklärung zu umschreiben.

2. Auch die genauere Betrachtung von Spinozas Begriffstheorie ergibt keinen eindeutigen Befund. Zwar wird im Zuge der Entwicklung der Lehre von den ‚*notiones communes*‘ an einer nicht unwichtigen Stelle auf psychologische Tatsachen zurückgegriffen. Die Behauptung, dass wir eine adäquate Erkenntnis der nicht-essenziellen Eigenschaften von Körpern haben können, lässt sich nicht beweisen, ohne auf die psychologische Tatsache zu verweisen, dass wir *qua* Geist über einen epistemischen Zugang zu Körpern verfügen. Gleichzeitig hat die obige Analyse aber auch deutlich gemacht, dass einerseits der Begriff der ‚*notiones communes*‘ selber – und damit die These, dass es Begriffe von den nicht-essenziellen Eigenschaften von Dingen geben kann – von dieser Tatsache unabhängig ist und dass andererseits der Verweis auf die psychologische Ausstattung des Menschen kein Kriterium für die faktische Zuschreibung von ‚*notiones communes*‘ und somit von adäquater Erkenntnis darstellt. Wer daher den Rückgriff auf die psychische Ausstattung des Menschen an dieser Stelle als

Indiz dafür auffassen wollte, dass Spinoza auf eine Naturalisierung der Erkenntnis aus ist, der müsste eigentlich zugleich darauf verweisen, dass er damit gescheitert ist.

3. Eine klare Position lässt sich erkennen, wenn man untersucht, wie in der Ethik mit der Normativität des Erkenntnisprädikates umgegangen wird. Wie der Umgang mit dem Wort ‚cognitio‘ zeigt, akzeptiert Spinoza diese Normativität. Wie ferner die obigen Ausführungen zum Begriff der ‚wahren Idee‘ deutlich gemacht haben, ist Spinoza überdies der Ansicht, dass diese Normativität in keiner Weise aus irgendwelchen deskriptiven Aussagen hergeleitet werden kann, sondern höchstens als unseren erkenntnistheoretischen Intuitionen immer schon zu Grunde liegende Norm aufgewiesen werden kann. Genau das tut Spinoza in 2p43s, wenn er sagt, dass Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen sei, womit er im Grunde genommen geradezu anti-naturalistisch verfährt. Man kann sich nun fragen, wie bewusst Spinoza der antinaturalistische Akzent seiner Wahrheitskonzeption ist. In Anbetracht dessen, dass Spinoza im vierten Teil der *Ethik* mit einem anderen der traditionellen scholastischen Transzendentalien, dem ‚bonum‘, so anders, nämlich bewusst deflationär – um nicht zu sagen: verächtlich – umgeht, muss man meines Erachtens mindestens Spinozas Festlegung auf einen irreduzibel normativen Wahrheitsbegriff als eine bewusste Entscheidung werten. Das wiederum lässt vermuten, dass seine Erkenntnistheorie nicht nur in wesentlichen Punkten nicht naturalistisch ist, sondern dass er in ihr auch nie auf so etwas wie eine ‚naturalisierte Epistemologie‘ aus gewesen ist.

*Dr. habil. Ursula Renz, Associate Professor, Roskilde University, Dänemark; Anschrift: ETH Zürich, Rämistrasse 36, RAC, 8092 Zürich, Schweiz*

## Literatur

- Ammann, Francis (2003), Rationalismus, Naturalismus und die Perspektive des anderen in Spinozas Ethik, in: Transformation der Metaphysik in die Moderne. Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas, hg. v. M. Czelinski u. a., Würzburg, 88–99.
- Barker, Harold (1972), Notes on the Second Part of Spinoza's Ethics (I), (II), and (III), in: Studies in Spinoza. Critical and Interpretive Essays, hg. v. P. S. Kashap. Berkeley u. a.
- Cassam, Quassim (2003), Can Transcendental Epistemology be Naturalized?, in: Philosophy, 78, 181–203.
- Goclenius, Rodolphus (1980), Lexicon Philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, Hildesheim u. a. (Nachdruck der Ausgabe von 1613).
- Goldman, Alvin (1967), A Causal Theory of Knowing, in: The Journal of Philosophy, 64, 335–372.
- Gueroult, Martial (1974), Spinoza II. L'âme, Paris.
- Kim, Jaegwon (2000), What is ‚naturalized epistemology‘?, in: Knowledge. Readings in contemporary epistemology, hg. v. S. Bernecker u. F. Dretske, Oxford 2000 (Nachdruck aus dem Band: Philosophical Perspectives 2: Epistemology, hg. v. J. E. Tomberlin, Atascadero/CA 1988, 381–405).
- Kitcher, Patricia (1995), Revisiting Kant's Epistemology: Skepticism, Apriority, and Psychologism, in: Nous, 29, 285–315.
- Kornblith, Hilarz (1985), Introduction: What is Naturalistic Epistemology?, in: Naturalizing Epistemology, hg. v. H. Kornblith, Cambridge/Mass.
- Martineau, James (1882), A study of Spinoza, London.
- Moreau, Pierre-François (1994), L'expérience et l'éternité, Paris.
- Renz, Ursula (2009), Die Erklärbarkeit von Erfahrung. Realismus und Subjektivität in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes. Habilitationsschrift 2007, Frankfurt/M. (im Erscheinen).

- Renz, Ursula (2008), Spinoza: Philosophische Therapeutik der Emotionen, in: *Klassische Emotionstheorien*, hg. v. H. Landweer u. U. Renz, unter Mitwirkung von A. Brungs, Berlin, 309–330.
- Renz, Ursula (2007), Zwischen ontologischer Notwendigkeit und zufälliger Semantik. Zu Spinozas Theorie der menschlichen Affekte, in: *Gefühle – Struktur und Funktion* (= *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 14), hg. v. H. Landweer, Berlin, 35–56.
- Renz, Ursula (2007a), Jenseits von Foucault und dem Paradigma der Repräsentation: Lorenzo Vinciguerra, Spinoza et le signe. La genèse de l’imagination, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 89, 237–241.
- Renz, Ursula (2006), Die Definition des menschlichen Geistes und die numerische Differenz von Subjekten, in: *Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, hg. v. M. Hampe u. R. Schnepf, unter Mitwirkung von U. Renz, Berlin, 101–121.
- Rosenberg, Jay (1998), Transzendente Argumente und pragmatische Erkenntnistheorie, in: *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, hg. v. P. Bieri, 4. Aufl., Frankfurt/M. 1998, 436–453.
- Schnepf, Robert (2008), Von der Naturalisierung der Ontologie zur Naturalisierung der Ethik: Spinozas Metaethik im Kontext spätscholastischer Entia-Moralia-Theorien, in: *Studia Spinozana*, 16, Spinoza and Late Scholasticism, 107–127.
- Vinciguerra, Lorenzo (2005), *Spinoza et le signe. La genèse de l’imagination*, Paris.

### Abstract

This article addresses the question whether or not, in his *Ethics*, Spinoza is committed to a naturalized epistemology. In the first step, the cognitive psychological principles involved in the concept of imagination are discussed. It is shown that Spinoza does indeed suggest a causal account for the contents of human thought, yet, in contrast to many psychologist views he does not privilege physicalist explanations, but allows for historical as well as for linguistic accounts. In the second section, a similar differentiation is made in regard to the theory of common notions. Whereas in claiming that human minds necessarily have adequate knowledge of certain properties of things, Spinoza does rely on certain psychological facts, his concept of common notions can better be explicated independently of psychological assumptions. A conclusive argument against a naturalist interpretation of Spinoza’s epistemology, however, is given in the third section via the analysis of the concepts of ‘truth’ and ‘true idea’. It shows that Spinoza not only embraces the idea of an epistemic normativity, but moreover admits the irreducibility of this normativity to natural properties. Since, in respect to moral normativity, Spinoza exhibits quite a different attitude, it can be assumed that he never wanted to provide naturalized epistemology.